

O REGRESSO DA PAZ NEGATIVA?

*José Manuel Pureza**

*Tatiana Moura**

A relação entre cultura da paz e tolerância está longe de ser consensual. Entendida esta como um conjunto de mecanismos simbólicos que contrariam o senso comum conflitualista, naturalizador da violência em todas as escalas, impõe-se constatar que o seu núcleo essencial é habitado por uma tensão não resolvida entre igualdade e diferença. Em bom rigor, a cultura da paz assume-se como um tecido combinatório da salvaguarda das especificidades diferenciadoras com a aspiração à não discriminação igualizadora.

Acresce que não há um terreno conceptual da paz definitivamente estabilizado que confira um estatuto igualmente definitivo – de mérito ou de inutilidade – à tolerância. Na verdade, o próprio alcance da noção e da experiência de paz tem percorrido uma trajectória longa que conduziu de um entendimento minimalista da paz como suspensão do conflito a uma representação muito mais exigente, feita não de abstenção mas de interacção deliberada, que acentua o carácter indissociavelmente multidimensional e trans-escalar da experiência social da paz. No meio desta viagem conceptual, o cruzamento entre crítica feminista e *peace research* veio-nos oferecer uma compreensão singularmente complexa e ambiciosa da noção de paz (e das violências a que ela se opõe). Comungando com outras expressões do pensamento crítico de um intuito desconstruidor de quaisquer universalismos essencializados, o feminismo pacifista assume essa tensão entre igualdade e diferença como seu elemento fundador.

É neste duplo contexto – por um lado, de tensão fundadora entre igualdade e diferença e, por outro, de geometria variável da substância da paz – que importa interrogar o lugar da praxis tolerante no quadro da cultura da paz. Fá-lo-emos numa sequência de três pontos. Em primeiro lugar, ensaiaremos uma cartografia elementar dos conceitos de paz, usando como critério a correspondência a diferentes formas de violência, conferindo especial destaque à noção de paz feminista e aos seus conteúdos. Num segundo momento, analisaremos as virtualidades que o conceito de

* Núcleo de Estudos para a Paz (CES-FEUC)

tolerância transporta consigo enquanto dispositivo estratégico (Aurélio, 2001: 181) e interrogaremos a sua adequação aos diferentes patamares de construção envolvidos na polissemia da paz. Esse juízo geral de (in)adequação será enfim afinado face à especificidade da compreensão feminista da paz, no que constitui, cremos, um teste radical à validade do recurso à tolerância como ferramenta de construção da paz.

1. A CADA VIOLÊNCIA SUA PAZ

Etnocentrismo, fundamentalismo ideológico, reducionismo estratégico e realismo político são os ingredientes principais de um senso comum de perfil conflitualista que naturaliza a cultura de violência dominante no nosso tempo (Booth, 1998: 32). Trata-se, pois, de um senso comum que assenta sobre uma incapacidade quase absoluta de olhar o mundo pelos olhos dos outros, sobre a convicção de que as diferenças entre representações da realidade segregadas por cada pré-compreensão ideológica são insuperáveis e sobre um entendimento determinístico e mecanicista da política como *power politics* crua.

Este senso comum conflitualista adquire hoje a qualidade de cultura instalada, projectando-se como modo elaborado de (des)legitimação e práticas sociais adversariais, segundo uma visão a preto-e-branco que se chega a reclamar de científica. A matriz desta cultura política é a diabolização do outro, a oposição entre amigo e inimigo (Pureza, 2001: 11), que Galtung (1996: 271) sintetizou no que chamou de “síndrome DMA” (dicotomização, maniqueísmo, Armagedeão) como expressão de uma compreensão bipolar da realidade, articulada sobre a oposição irreduzível entre “lado lunar” e “lado solar”, positividade e negatividade. Por seu turno, Vicenç Fisas (1998) agrupa os fundamentos da cultura da violência em torno dos seguintes elementos: o patriarcado e a mística da masculinidade; a procura de liderança, de poder e de domínio; a incapacidade de resolver pacificamente os conflitos; o economicismo gerador de desintegração social, e o seu princípio de competitividade; o militarismo e o monopólio da violência por parte dos Estados; os interesses das grandes potências; as interpretações religiosas (que permitem matar outras pessoas); as ideologias exclusivistas; o etnocentrismo e a ignorância cultural; a desumanização (ou a objectificação do ‘outro’); a manutenção de estruturas que perpetuam a injustiça e a falta de oportunidades e participação.

As práticas de violência que se abrigam sob o guarda-chuva conceptual de cultura da violência são diversas.

Johan Galtung usa dois eixos no seu mapeamento das violências: por um lado, o eixo pessoal-estrutural; por outro, o eixo directa-indirecta. A violência em que existe uma clara relação entre o sujeito e o objecto é manifesta, ou seja, é visível e directa enquanto acção, podendo ser verbal ou física. Quando não existe este tipo de relação, a violência é estrutural, indirecta, resultante da desigual distribuição do poder e tem na repressão e na exploração as suas expressões concretas. A estrutura é o meio através do qual a violência é transmitida. Galtung distingue também entre dois níveis de violência, a violência manifesta e a latente. A violência manifesta, seja pessoal ou estrutural, é observável. A violência latente é algo que não observamos mas que existe, e pode surgir, dada a instabilidade, a qualquer momento. A primeira é mais visível, a segunda é silenciosa (1969: 173). A violência directa atinge directamente os seres humanos, em resultado da acção de outros. A violência estrutural atinge indirectamente os seres humanos, em resultado de estruturas repressivas. Na tentativa de identificar relações causais entre os dois tipos de violência, Galtung defende que a violência estrutural foi, nos seus primórdios, violência pessoal. E quando a estrutura é ameaçada, aqueles que beneficiam da violência estrutural tenderão a preservar o *status quo* de modo a proteger os seus interesses. Nesta tentativa de defesa de interesses podem recorrer à violência pessoal.

Já em fase ulterior da sua elaboração, Galtung introduziu um novo conceito de violência: a violência cultural. Definiu-a como qualquer aspecto ou elemento de uma cultura, da esfera simbólica da nossa existência, que pode ser usado para legitimar socialmente a violência na sua forma directa ou estrutural. A violência cultural faz com que a violência directa e estrutural sejam assumidas como correctas, ou que pelo menos não pareçam erradas.

Galtung relaciona os três tipos de violência (directa, estrutural e cultural) naquilo a que chama o triângulo da violência (1990: 294). A diferenciação entre os três vértices faz-se com base nas temporalidades distintas que os animam: “a violência directa é um facto, a violência estrutural é um processo (...) e a violência cultural uma invariância, uma permanência. (...) As três formas de violência incluem o tempo de modo diferenciado, em termos que se assemelham, na teoria sísmica, à distinção entre um abalo sísmico como um facto, o movimento da tectónica de placas como um processo e a falha como uma condição permanente.” (1996: 196).

Identifica um fluxo causal, partindo da violência cultural, passando pela estrutural e culminando na directa. Isto é, a cultura faz com que vejamos a exploração e/ou a repressão como normais ou naturais, ou que simplesmente não as vejamos. Para tentar manter ou sair dessa violência estrutural recorre-se à violência directa. A violência pode começar em qualquer um dos cantos do triângulo da violência directa-estrutural-cultural e ser facilmente transmitida aos outros vértices. O “síndrome triangular” passa pela institucionalização de estruturas violentas, internalização de uma cultura violenta e consequente institucionalização e repetição da violência directa. Galtung sublinha que se forem encontrados aspectos de uma cultura que legitimem a violência directa e estrutural poderemos afirmar que existe violência cultural. E se encontrarmos diversos e variados desses aspectos numa cultura, podemos chamar-lhe cultura da violência.

A esta tripla definição de violência, por oposição ou negação, a *peace research* faz corresponder três definições de paz. Ou seja, o conceito de paz será tanto mais amplo quanto mais abrangente for a definição ou o tipo de violência. Deste modo, Galtung define paz enquanto ausência/redução de todos os tipos de violência e como a transformação não violenta e criativa dos conflitos (1996: 9). A paz é portanto a ausência de violência pessoal ou directa, de violência física e verbal, visível e manifesta (como a guerra) – a que chama paz negativa; e é a ausência de violência estrutural e de violência cultural – ou paz positiva. A ausência de violência pessoal não é portanto sinónimo de paz, é necessário também a ausência de violência estrutural enquanto sinónimo de justiça social, e a paz cultural, que legitimaria a paz directa e a estrutural.

O síndrome triangular da violência deve ser contrastado com o síndrome triangular da paz, no qual a paz cultural gera a paz estrutural, com relações equitativas entre os seus diversos elementos, e a paz directa, com actos de cooperação e amizade (*ibid.*: 208).

Eis-nos, pois, diante de três círculos concêntricos em que a paz assume ambições de significado progressivamente maiores. Assim, “a paz positiva directa consistiria na bondade física e verbal, boa para o corpo, a mente e o espírito do próprio e do outro; seria orientada para todas as necessidades básicas, a sobrevivência, o bem-estar, a liberdade e a identidade. (...) A paz positiva estrutural substituiria a repressão pela liberdade e a exploração pela equidade, reforçando-as com diálogo em vez de imposição, integração em vez de segmentação, solidariedade

em vez de fragmentação e participação em vez de marginalização. (...) A paz positiva cultural substituiria a legitimação da violência pela legitimação da paz na religião, no direito e na ideologia; na linguagem; na arte e na ciência; nas escolas, universidades e media; construindo uma cultura de paz positiva.”

Esta concepção tri-etápica da paz, embora nos leve de uma construção minimalista a uma representação bem mais ampla, oculta nessa progressão diversos silêncios. Foi o desvelar dessas opacidades porventura o aspecto mais saliente do cruzamento entre estudos para a paz e teoria feminista. Com efeito, o propósito das teorias feministas sobre a paz e a violência foi o alargamento dos conceitos de paz negativa e positiva de modo a incluir no seu âmbito todos os tipos de violência que se manifestam não só em escala macro-social mas também em relações de proximidade. A chamada *paz feminista* passou então a ser definida não só em termos de abolição da violência organizada (guerra) em escala macro-social, como também de violência não organizada, ao nível micro-social (na esfera doméstica, por exemplo). A crítica feminista feita aos tradicionais conceitos de paz englobou também a noção tradicional de segurança. Os níveis de análise micro-social introduzidos pela perspectiva feminista de paz vieram tornar mais evidente a incapacidade do modelo de segurança tradicional para lidar com os novos riscos e as novas ameaças. Para o feminismo, o paradigma de segurança estatocêntrico não pressupõe a eliminação de violência, já que a sua hiper-concentração na segurança entre Estados põe entre parênteses a insegurança inter-pessoal que se reforça e perpetua de acordo com padrões culturais enraizados.

A abordagem feminista ao senso comum conflitualista vem assim desafiar a inevitabilidade da ordem social dominante e da guerra, questionando os fundamentos da natureza hierárquica da nossa sociedade. Para as investigadoras da paz feminista, os valores masculinos de competitividade, organização e exclusão apoiam e reproduzem um modelo hierárquico de relações humanas, espelhado nos Estados, igrejas, empresas, partidos políticos ou exércitos (Jeong, 2000: 78). A construção estatal é assim um projecto masculino, patriarcal, um conjunto de crenças e valores apoiados pelas instituições sociais e políticas dominantes, sustentado pela ameaça do castigo. É por isso um sistema que encoraja a complacência com a violência, que a constrói socialmente, que legitima a guerra e a exploração e, por isso, constitui um obstáculo às tentativas de construção de paz.

Este sistema patriarcal, ou sistema de guerra, como lhe chama Betty Reardon (1985), encarna numa ordem social competitiva que institucionaliza a dominação masculina em estruturas verticais, e é legitimado pela cultura (Galtung, 1996: 40), e é colocada em prática através de força coerciva. Existe uma pequena minoria, ou uma elite, que controla as instituições através das quais esta força é controlada, elites estas que de um modo geral são formadas por homens dos países desenvolvidos, na sua maioria ocidentais (Reardon, 1985: 10-11). Para Reardon foi o sistema patriarcal que produziu a guerra, e não o contrário, uma vez que os aspectos violentos deste sistema estão impregnados nas nossas vidas afectando tanto as nossas relações inter-pessoais como as internacionais. Estes conceitos e valores militaristas são apoiados e mantidos pelo patriarcado, que incorporou as suas estruturas e práticas no Estado, no quadro do paradigma básico de Estado-nação. O patriarcado é assim a “parte central da estrutura conceptual que determina virtualmente toda a acção humana, tanto pública como privada” (Reardon, 1985: 15), reflectindo-se na nossa cultura, que reproduz a agressão, frustrando o potencial humano total através da imposição de papéis sexuais rigidamente definidos (*ibid.*: 20).

A denúncia destes tipos de violência, com ênfase na subjectividade, no indivíduo, constituiu um dos passos mais importantes da investigação feminista sobre a paz. A paz entendida à luz de uma cultura vestefaliana torna-se, assim, incompleta, por ser um projecto excludente que se aplica apenas a metade da população mundial. Por isso, se o sistema estatocêntrico é assumidamente patriarcal, é incompatível com a paz e com as novas noções de segurança, em particular com a segurança humana, por promover relações desiguais que, na sua essência, são conflituosas (Galtung, 1990).

É neste contexto que a proposta feminista passa também por uma reconceptualização do conceito de poder, substituindo a noção de “poder sobre” por uma noção de “poder com”. Isto significaria a substituição do poder entendido como a capacidade de obrigar e dominar por uma lógica de poder enquanto responsabilidade e capacitação (*empowerment*), que estão na base de uma parceria (Reardon *et al.*, 1999: 147).

2. A MAL-AMADA TOLERÂNCIA

Num primeiro olhar, a tolerância é uma ferramenta conceptual confinada à pequena ambição da paz negativa. Nesse registo de superfície, a tolerância carrega consigo dois ingredientes relacionais: de um lado, a aceitação e confirmação de uma relação de poder desigual; do outro, a aceitação e confirmação de uma relação de alteridade.

Mirabeau, em plena Revolução Francesa, ilustrava limpidamente o primeiro: “A existência de uma autoridade que tem o poder de tolerar atenta contra a liberdade de pensamento, pelo facto mesmo de que tolera e, por conseguinte, poderia não tolerar”. Esta tolerância-como-condescendência seria afinal “um dispositivo retórico destinado apenas a esconder a realidade nua e crua da opressão” (Aurélio, 2001: 180). A tolerância tem sempre um limite: toleramos até determinado ponto. Toleramos até que interfiram com o nosso bem-estar. Por isso mesmo, a tolerância configura-se como mais uma forma activa de regulação e de exclusão.

Um segundo pressuposto da tolerância como recurso social ao serviço da paz é a alteridade. Escreve a este propósito Diogo Pires Aurélio: “A tolerância, com efeito, é uma relação entre diferentes e, nessa medida, ela remete para uma situação concreta. Melhor ainda, a tolerância remete para seres concretos: eu e o outro, quem tolera e quem é tolerado. E se há lugar para ela, é porque há diferenças, transitória ou definitivamente inultrapassáveis, entre um e o outro. Contrariamente ao princípio da igualdade, o que a tolerância reconhece, antes de mais, é a diferença, ou melhor, é a própria alteridade enquanto tal. Só tolero alguém, verdadeiramente, quando reconheço a diferença que vai entre mim e ele, sem presumir, à partida, que algum de nós terá de a transpor. Pode ser que continuemos cada um na sua diferença, pode ser que o outro se renda, mas também posso ser eu a render-me à verdade que ele defende.” (*ibid.*: 185).

A tolerância é pois evocada frequentemente perante o estranhamento do outro. Como tal, tem a ver com distância, mantendo tudo e todos os que sejam ‘diferentes’ afastados, determinando os seus limites e obrigações, ‘normalizando’ uma/essa diferença construída. Desta forma a tolerância pressupõe a existência de um poder efectivo e eficaz que determine o que é aceitável (e o que não é). Pressupõe, portanto, uma relação desigual entre o ‘eu’ e o ‘outro’, recorrendo e tendo na sua base uma construção identitária que serve acima de tudo os interesses de grupos de poder, que é ditada segundo normas que nos incluem ou excluem.

Na opinião de Diana Fuss, os binómios ou docotomias convencionais (como homem/mulher, heterossexual/homossexual, guerra/paz, entre muitos outros) foram construídos sobre os fundamentos de outra oposição correspondente, o binómio ‘dentro’ e ‘fora’. E portanto toda a construção identitária se baseou na “(...) simetria estrutural destas distinções aparentemente fundamentais e na inevitabilidade de uma ordem simbólica baseada numa lógica de limites, márgens e fronteiras” (1995: 113). Ou seja, qualquer identidade se estabelece ou constrói por oposição, em referência a um exterior, a um lado de fora, depende de estruturas de alienação que produzem simultaneamente um ‘eu’ (ou nós) e um ‘outro’, um sujeito e um objecto. E esta representação designa a estrutura da exclusão, da opressão (*ibid.*: 114). Ou seja, estabelece os limites do (in)tolerável, na medida em que só se atribui significado ao ‘lado de fora’ através da incorporação de uma imagem negativa. Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo*, denuncia precisamente o modo como esse ‘outro’ (ou outra) se estigmatizou e se converteu num sujeito objectivado. Nessa construção a mulher converte-se em alteridade absoluta, quando se criam leis que procuram proteger os interesses do sujeito que as cria, ou seja, o homem.

Situada na confluência entre poder e alteridade, a tolerância seria assim entendível como um dispositivo regulador mas não transformador, de paz negativa e não de paz positiva. Quer dizer, não constituiria mais do que uma forma de manter divisões quando anteriores processos formais de subjugação falharam ou dão sinais de esgotamento. Ao assumirmos a existência de diferenças estaríamos implicitamente a situar-nos no lado de ‘dentro’ de uma determinada construção identitária, de um sistema de poder. Ao advogarmos a tolerância estaríamos a perpetuar estratégias de coexistência (*how to keep them peacefully apart*) e não de cooperação e de inclusão, ou de superação de padrões de exclusão (*how to bring them actively together*).

Ainda assim, porém, não será vazio o relacionamento entre tolerância e paz. Não é um intuito de mero congelamento de posições adversariais ou de identidades contrapostas que vai suposto nesta concepção de tolerância. Não, a função estratégica da tolerância é a de abrir caminho à prevalência de um bem comum superior a cada uma das posições identitárias em disputa: a viabilidade da sua comunicação recíproca sem redução necessária de nenhuma delas à outra. Como recorda Pires Aurélio, a tolerância assume-se como suporte de “um quadro normativo que impeça as diversas

ortodoxias de se molestarem reciprocamente, garantindo assim esse bem maior que é a segurança comum.” (2001: 181). O que supõe, portanto, um afastamento de quaisquer pretensões de universalização das verdades parcelares ou de domínio hegemónico de identidades particulares, em favor do reconhecimento do valor superior da paz em si mesma. Em última análise, é a igual dignidade das diferenças que se procura afirmar no gesto tolerante.

Pouco mais do que paz negativa, portanto, é certo. Mas nem por isso ausência das dimensões estrutural e cultural da paz, e não só paz directa. De algum modo, o sentido da tolerância como ferramenta da paz é porventura tanto o de uma inquieta advertência como o de uma resignada aceitação. A chamada de atenção para as dinâmicas de esmagamento que se disfarçam sob a aspiração ao nivelamento e à interpenetração é de muito maior actualidade do que habitualmente se apregoa.

3. IGUALDADE *VERSUS* DIFERENÇA: A FALSA DICOTOMIA

A tensão entre igualdade e diferença tem, como é bem sabido, ocupado um lugar nevralgico nos debates feministas contemporâneos. Na realidade o feminismo, distanciando-se embora do projecto da modernidade (iluminista), alimentou-se de muitas das suas ideias, em particular do conceito de igualdade. O seu propósito é bem conhecido: denunciar a falsa universalidade do sujeito abstrato que estava na base deste conceito e as suas contradições, tendo-se por isso tornado, na definição de Amelia Valcárcel, o “filho não desejado do Iluminismo” ou ainda, na opinião de Celia Amorós, “um teste de coerência ao Iluminismo” (Reverter, 2003: 34). Teorizou-se a igualdade para um sujeito concreto, nada universal, ditando deste modo padrões de inclusão e de exclusão. Como defende Valcárcel, “à reivindicação de igualdade respondeu-se com a naturalização do sexo. Que as mulheres fossem o sexo dominado era desígnio da natureza, ordem inalterável, condição pré-política, e para cumpri-la era também útil que se impedisse o seu acesso à educação e se lhes proibisse o exercício de qualquer profissão” (*in* Reverter, 2003: 34). Deste modo, a teorização e a construção da igualdade pressupôs simultaneamente a construção das fronteiras da diferença (entendida enquanto alteridade e exclusão), através de uma falsa oposição. Na realidade, determinou os objectos (e não os sujeitos) da desigualdade, da subordinação e da opressão.

A partir dos anos 70 a tensão entre igualdade e diferença (que conduzem a diferentes posicionamentos dentro do feminismo) passa a ocupar um lugar central na dialética feminista. O conceito de igualdade torna-se altamente controverso, sendo considerado por muitas feministas como um obstáculo para as diferenças. Alcançar a igualdade (com pretensões universalistas, teorizada e construída para servir determinados interesses, segundo padrões patriarcais) já não constitui o objectivo principal, uma vez que isso anularia a subjectividade “feminina”, moldando-a segundo um modelo masculino, e impediria a verdadeira libertação das mulheres. Ou seja, para as feministas da diferença a igualdade anula a subjectividade feminina uma vez que ‘calça’ as mulheres com o modelo de subjectividade masculina. Por sua vez, para as feministas da igualdade, o feminismo deve lutar para que as mulheres possam constituir uma nova subjectividade que não seja a da dominação ou exclusão, nem a do homem (Reverter, 2003: 42-44).

A dicotomia igualdade/diferença é, contudo, fictícia e construída. Igualdade e diferença não são elementos dicotómicos de um mesmo par. Joan Scott desconstrói este falso binómio, mostrando precisamente como a oposição binária seria igualdade/desigualdade (e não igualdade/diferença), e que a diferença, por sua vez, é um conceito plural na medida em que abarca a diversidade que existe entre as próprias mulheres (ou entre os homens) (*in* Luna, 2000). E o oposto desta diferença ou diversidade seria a homogeneização ou a padronização. A construção do ‘outro’, da diferença, tem correspondido, contudo, à construção da desigualdade, de espaços de (in)tolerância.

Não se trata, no entanto, de escolher uma ou outra opção, a igualdade *ou* a diferença, na medida em que ambas são interdependentes e não se excluem. Isto é visível nos discursos feministas. As defensoras do chamado feminismo da diferença, a partir da criação de uma nova identidade, têm também como objectivo último a igualdade. Em particular, esta procura de igualdade é feita enquanto superação da desigualdade, e não da diferença (Luna, 2000).

Boaventura de Sousa Santos sintetiza esta tensão entre igualdade e diferença: “temos o direito a reivindicar a igualdade sempre que a diferença nos inferioriza e temos o direito de reivindicar a diferença sempre que a igualdade nos descaracteriza”. Por isto mesmo algumas feministas defendem que o potencial subversivo da identidade feminina radica precisamente em manter-se ‘descategorizada’, em manter-se afastada das classificações do pensamento

patriarcal. Trata-se, portanto, de reconhecer ou ‘dizer’ a diferença sem, por isso, gerar desigualdade (Birules, 1998: 29 *in* Reverter, 2003: 45). O desafio, como salienta Lola Luna (2000), é o de sair do dilema igualdade/diferença, se é que é possível fazê-lo num contexto discursivo em que a igualdade foi (e é) definida por um indivíduo abstracto masculino e a diferença sexual esteve na base de todas as construções sociais.

Para onde aponta – em termos de intensidade da qualidade pacífica das relações sociais nas mais diferentes escalas – esta denúncia feminista do carácter socialmente construído da dicotomia igualdade/diferença? E que lições devemos aprender daqui relativamente à utilidade da tolerância – e, com ela, da paz negativa – diante dos novíssimos cenários de conflitualidade?

Pensar a paz para lá do binómio igualdade/diferença devolve à aspiração à paz negativa um lugar nobre que ela perdera porventura no percurso evolutivo dos *peace studies*. O que o feminismo nos ensina de mais importante a este respeito é que a coexistência respeitadora da singularidade pode bem ser uma paz máxima. Sendo embora certo que, para algum pensamento feminista (Reardon, 1985), a paz negativa é uma maneira masculina de abordar os conflitos, ela é tanto mais paz máxima quanto se colocar no centro da cultura de paz um entendimento procedimental e de acumulação. Este entendimento exprime-se, creio que particularmente bem, na construção da “paz imperfeita”.

Autores como Francisco Muñoz ou Vicent Martínez Guzman (2001) sublinharam a importância de pensar a paz não a partir de um contraste com a violência nas suas diferentes formas mas sim, em resultado de um trabalho de inversão epistemológica, a partir da prevalência do horizonte de paz, valorizando os “momentos de paz” que o vão antecipando.

Esta matriz modesta pretende romper com a ambição maximalista de uma paz plena (de algum modo remetendo para a articulação galtunguiana entre paz positiva directa, paz positiva estrutural e paz positiva cultural) e superar o dualismo antagonista entre o pacífico e o violento, o bem e o mal, aceitando que há um sem fim de situações intermédias sujeitas a diversas dinâmicas (Martínez Guzmán, 2001: 69). É esta superação do pensamento dicotómico, também no domínio dos estudos para a paz, que constitui um contributo maior da denúncia feminista. Centrada sobre a feitura, em cada momento, das pazes concretas, esta construção revela-se, não

obstante o seu alegado minimalismo, uma garantia forte da singularidade. E é aí que reside o seu insubstituível papel instrumental para a construção da paz.

Referências bibliográficas

- Aurélio, D. P. (2001), “Tolerância e cultura da paz”, in Pureza, J. M. (org.), *Para uma cultura da paz*. Coimbra, Quarteto
- Booth, K. (1998), “Cold wars of the mind”, in Booth, K. (org.), *Statecraft and security. The Cold War and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press
- Fisas, V. (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Madrid, Icaria
- Fuss, D. (1995), *Identification Papers: Readings on Psychoanalysis, Sexuality and Culture*. London, Routledge
- Galtung, J. (1969), “Violence, peace and peace research”, *Journal of Peace Research* 6, 3
- Galtung, J. (1990), “Cultural Violence”, *Journal of Peace Research* 27, 3
- Galtung, J. (1996), *Peace by peaceful means. Peace and conflict, development and civilization*. Oslo, International Peace Research Institute
- Jeong, H. W. (2000), *Peace and conflict studies. An introduction*. Aldershot/Burlington/Sidney/Singapore, Ashgate
- Luna, Lola (2000), “De la emancipación a la insubordinación: de la igualdad a la diferencia”, http://creatividadfeminista.org/articulos/fem_lolaluna.htm, consultada a 30 de Abril de 2004.
- Martínez Guzman, V. (2001), “La paz imperfecta. Una perspectiva de la filosofía para la paz” in Muñoz, F. (org.), *La paz imperfecta*. Granada, Eirene
- Muñoz, F. (2001), *La paz imperfecta*. Granada, Eirene
- Pureza, J. M. (2001), *Para uma cultura da paz*. Coimbra, Quarteto
- Reardon, B. (1985), *Sexism and the war system*. New York, Teachers College Press
- Reardon, B. et al. (1999), *Towards a Women's Agenda for a Culture of Peace*. Paris, UNESCO
- Reverter Bañon, Sonia (2003), “La perspectiva de género en la filosofía”, in *Feminismols, Revista de Investigación Feminista*, Universidad de Alicante.